

## **Moral und Glück**

### **Hoffnung bei Kant und Adorno**

Von TILO WESCHE (Basel/Jena)

Moralischem und politischem Handeln kommt oftmals eine allzu vertraute Erfahrung in die Quere. Wo immer Forderungen dazu berechtigen, dass ihre Zustimmung erwartet und Verfehlungen kritisiert werden dürfen, tut sich in der Praxis eine geradezu natürliche Kluft zwischen Anspruch und Wirklichkeit auf. Sei es demokratisches Aufbegehren, der Widerstand gegen Unrechtsregime, die Bekämpfung von Armut oder der Einsatz für soziale Gerechtigkeit – stets drohen die Bemühungen von der bisweilen niederschmetternden Praxis eingeholt zu werden. Wo nicht eine bestimmte Tat, sondern moralisches Handeln dauerhaft unter die Räder der Erfahrung gerät, seine Früchte nicht ernten zu können, geht der Glaube an die Veränderbarkeit der Verhältnisse verloren. Unter dem Eindruck der Vergeblichkeit kommt moralisches Handeln somit zum Erliegen oder, in geradezu beklemmender Weise, erst gar nicht zu Stande. Das Phänomen, das die Kluft zwischen Moral und Praxis zu überbrücken vermag, kann als Hoffnung beschrieben werden.

Es besteht kein Grund, diese Ernüchterung, mit der Akteure die Folgenlosigkeit ihrer Handlungen zuweilen wahrnehmen, und damit den Hoffnungsgedanken in der Ethik nicht ernst zu nehmen. Genauso wenig aber kann Hoffnung als Heilmittel gelten, das moralische Akteure in unverbesserliche Optimisten verwandle, als ob sie den Riss zwischen Moral und Praxis nahtlos schließen könnte. Hoffnung erlaubt es, eine Zwischenposition jenseits der Extreme einzunehmen. Einerseits werden in einer illusions-, aber nicht hoffnungslosen Betrachtung der ernüchternden Praxis die Widerstände anerkannt, die die moralischen Bemühungen auf entmutigende Weise durchkreuzen können. Andererseits bewahrt das Hoffen davor, moralische Praxis im Ganzen als sinn- und zwecklos zu betrachten. Die Hoffnung auf ein moralisches Gelingen wendet nach Kant die ‚terroristische Anschauung‘ der Geschichte als eines Jammertals ab.

Hoffnung wird im Folgenden als das Bindeglied zwischen Moral und ihrer gelingenden Praxis – Glück – betrachtet. Unter diesem Blickwinkel kommt nur ein schmaler Ausschnitt aus dem breit gefächerten Spektrum unterschiedlicher Hoffnungserfahrungen in Betracht. Mit der Frage nach der Hoffnung, die moralisches Handeln umgibt, wird das Bedeutungsfeld gleich zweifach eingekreist. *Erstens* wird allein die Hoffnung auf etwas behandelt, dessen Gelingen von einer Praxis abhängt. Unberücksichtigt bleibt damit die Hoffnung, von Schicksalsschlägen verschont zu bleiben, die wie Krankheiten oder Erdbeben von der Natur verursacht werden, oder solche, die vom Zufall abhängen, wie das Unglück, zufälliges Opfer eines

Unfalls zu sein. Wenn allein diejenige Hoffnung thematisiert wird, die sich auf das Gelingen *moralischer* Praxis bezieht, werden *zweitens* auch die Gestalten des Hoffens ausgeblendet, die sich auf eine gelingende Selbstverwirklichung beziehen; etwa die Hoffnung, aus dem eigenen Leben etwas machen oder ein festgefahrenes Leben ändern zu können.

Die im Kontext von Moral und Glück – dem Gelingen moralischer Praxis – stehende Hoffnung besitzt drei unverwechselbare Eigenschaften. Die Hoffnung, dass Handeln nicht vergeblich ist, zeichnet sich *erstens* durch eine Verneinung aus. Diese Bedeutungskomponente deckt sich mit unserem Sprachgebrauch. So spricht man vom Hoffen auf Rettung aus einer Not; vom Hoffen, einer Ausweglosigkeit zu entkommen oder vor dem Schlimmsten bewahrt zu bleiben; und von der Hoffnung, dass ein drohendes Unheil nicht eintritt. Stets bezieht sich Hoffnung auf die Abwendung von etwas, das nicht sein soll. Die bestimmte Hoffnung, die wir im Folgenden betrachten werden, richtet sich gegen die Vergeblichkeit, etwas in der Welt verändern zu können. *Zweitens* kennzeichnet das Hoffen eine kontrafaktische Erwartungshaltung, die sich darin ausdrückt, dass einer Aussichtslosigkeit gewissermaßen zum Trotz gehofft wird. Es wird auf ein moralisches Gelingen gehofft, obwohl Erfahrungen diese Erwartung zu untergraben drohen. Im Lichte empirisch gesicherter Erkenntnis erscheint das Eintreten des Erhofften weder als möglich noch als unmöglich. Gegenstand der kontrafaktischen Hoffnung sind Idealisierungen, die auf unsere Praxis zurückwirken und deren Recht von empirischem Wissen weder bewiesen noch widerlegt wird. Dieses Anders-sein-können der Dinge und Ereignisse wird nicht von ihrem empirischen Sosein abhängig gemacht und bricht als „ein Stück Idealität in unseren Alltag ein“. <sup>1</sup> Gänzlich unreglementiert ist die kontrafaktische Hoffnung indes nicht. Denn die Hoffnung beruht, *drittens*, auf einem Grund. Kontrafaktisches Hoffen ist kein grundloses Wünschen und nimmt die epistemische Zwischenstellung ein, mehr als ein Wunschdenken, aber weniger als Wissen zu sein. Einerseits geht Hoffnung über eine ungeschützte Ungewissheit hinaus, sofern man mit einem – äußerst erklärungsbedürftigen – Recht an einer Hoffnung festhält. Andererseits ist dieser Grund des Hoffens verschieden von der Begründung, auf die sich gesicherte Erkenntnis stützt.

Wie kaum andere Philosophen widmen sich Kant und Adorno der Frage, wie eine kontrafaktische Hoffnung mit Vernunft in Einklang gebracht werden kann. Ihnen zufolge ist aus Vernunftgründen – kontrafaktisch – „gegen Vernunft zu hoffen“. <sup>2</sup> Im ersten Teil meiner Ausführung wird die Frage rekonstruiert, auf die Kant mit seinen Überlegungen zur Hoffnung antwortet (I). Nach Kant muss der Ethik auf dem Fuße die Frage folgen, wie sich Moral zum Glück verhält. An die Ethik schließt sich unumgänglich – weil vom Bedürfnis der Vernunft gefordert – die Folgefrage nach dem Grund der Hoffnung auf ein Gelingen moralischer Praxis an. Kant weist ausdrücklich auf diesen Folgezusammenhang hin, indem er die drit-

<sup>1</sup> J. Habermas, Was Theorien leisten können – und was nicht, in: ders., Zeitdiagnosen. Zwölf Essays 1980–2001, Frankfurt/M. 2003, 150–166, hier: 152. Ich verwende den Begriff des Kontrafaktischen in Anlehnung an Jürgen Habermas; vgl. J. Habermas, Wahrheitstheorien, in: H. Fahrenbach (Hg.), Wirklichkeit und Reflexion. Walter Schulz zum 60. Geburtstag, Pfullingen 1973, 211–265, hier: 258; zum Kontrafaktischen als einer Eigenschaft der Hoffnung vgl. auch M. Theunissen, Pindar. Menschenlos und Wende der Zeit, München 2000, 307–395, bes. 395; die Unterscheidung zwischen einer Hoffnung, deren Recht von der graduellen Wahrscheinlichkeit bedingt wird, und der kontrafaktischen beziehungsweise unbedingten Hoffnung, an der unabhängig von einem Grad der Wahrscheinlichkeit festgehalten wird, führen aus: N. H. Smith, Analysing Hope, in: Critical Horizons. A Journal of Philosophy and Social Theory, 9 (2008), 5–23; D. Birnbacher, Hoffnung – eine philosophische Annäherung, in: M. Anděl u. a. (Hg.), Hoffnung in Wissenschaft, Gesellschaft und Politik in Tschechien und Deutschland, Essen 2008, 17–32, hier: 21 f.

<sup>2</sup> Th. W. Adorno, Negative Dialektik, in: ders., Gesammelte Schriften, 6, Frankfurt/M. 1979, 378.

te Frage, auf die das Interesse der Vernunft zielt, „Was darf ich hoffen?“, folgendermaßen ausbuchstabiert: „wenn ich nun tue, was ich soll, was darf ich alsdann hoffen?“.<sup>3</sup> Unter den deontologischen Voraussetzungen seiner Ethik stellt sich die Frage nach dem moralischen Gelingen nicht innerhalb der Ethik. Das Vernunftinteresse fordert sie vielmehr im Anschluss an die Ethik ein. Und beantwortet wird sie von Kant in seiner Religionsphilosophie.<sup>4</sup> Es ist deshalb sinnvoll, im Hinblick auf Kants Begriff der Hoffnung zweierlei zu unterscheiden: die Problemstellung, die seine Moralphilosophie nach sich zieht, und sein Lösungsvorschlag, der in die Domäne der Religionsphilosophie fällt. Der zweite Teil widmet sich Kants Frage nach dem Grund, weshalb vernünftigerweise auf ein Gelingen moralischer Praxis gehofft werden darf. Dabei soll gezeigt werden, weshalb wir an dieser Ausgangsfrage Kants festzuhalten haben, ohne dass wir seinen Vorschlag übernehmen müssen, Hoffnung auf dem Boden der Religionsphilosophie zu erklären (II). Im dritten Teil wird Adornos Neubestimmung der Hoffnung als der Versuch gedeutet, Kants Frage nach dem Grund für ein kontrafaktisches Hoffen unter religions- und metaphysikkritischen Bedingungen zu beantworten (III).

## I. Moral und Glück bei Kant

Kant erläutert anhand der Begriffe ‚Glückswürdigkeit‘ und ‚höchstes Gut‘ den Gedanken einer Übereinstimmung der Tugend mit Glückseligkeit. An Stelle von Glückseligkeit werde ich kurzum den Begriff Glück verwenden, unter dem ein moralisches Gelingen sowohl in subjektiver Hinsicht des individuellen Lebens als auch in objektiver Hinsicht des Einwirkens auf das Weltgeschehen verstanden wird. ‚Glückswürdigkeit‘ und ‚höchstes Gut‘ verweisen auf die Einheit von Moral und Glück. Mit ihnen beantwortet Kant die Frage nach dem Glück einer moralischen Lebensform. Verdient moralisches Leben Glück?

Die Bezeichnung ‚Glückswürdigkeit‘ trägt eigens dem spezifischen Charakter des Glücks Rechnung, das einem moralischen Leben gebührt. Dass moralische Handlungen lediglich würdig sind, Glück zu verdienen, verweist auf die Abgrenzung gegenüber einem kausalen Zusammenhang, der sich durch Beobachtung feststellen ließe.<sup>5</sup> Moralische Handlungen verursachen keine Glückszustände, so wie der Erfolg einer Handlung oder die Erfüllung eines Wunsches Glück auslösen mögen. Dass moralisches Glück nicht als die empirische Erfahrung eines Handlungserfolgs oder einer Wunscherfüllung begreiflich gemacht werden kann, ergibt sich als folgerichtige Konsequenz aus den deontologischen Grundannahmen der Ethik Kants.

<sup>3</sup> I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 805 / B 833; vgl.: „wie, wenn ich mich nun so verhalte, daß ich der Glückseligkeit nicht unwürdig sei, darf ich auch hoffen, ihrer dadurch teilhaftig werden zu können?“ (ebd., A 809 / B 837).

<sup>4</sup> Vgl. Kants Brief an Stäudlin vom 4. Mai 1793: „Mein schon seit geraumer Zeit gemachter Plan der mir obliegenden Bearbeitung des Feldes der reinen Philosophie ging auf die Auflösung der drei Aufgaben: 1) Was kann ich wissen? (Metaphysik) 2) Was soll ich tun? (Moral) 3) Was darf ich hoffen? (Religion) [...] Mit beikommender Schrift: *Religion innerhalb den [!] Grenzen etc.* habe ich die dritte Abteilung meines Plans zu vollführen gesucht.“ (Zitiert nach: I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Hamburg 2003, X–XI; zur berechtigten Kritik an Kants Religionsphilosophie vgl. R. Forst, Toleranz, Glaube und Vernunft. Bayle und Kant im Vergleich, in: Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung, hg. v. H. F. Klemme, Berlin/New York 2009, 183–209, bes. 199–201) Im Unterschied zu Rainer Forst werde ich im Folgenden eine rettende Kritik üben, die Kants Konzept der Einheit von Vernunft und damit den Begriff der Hoffnung unter religionskritischen Bedingungen wiederzugewinnen sucht.

<sup>5</sup> Vgl. I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, V, 113,29–114,1.

Kant entwirft seine Pflichtethik als eine Antwort auf die normative Frage „Was soll ich tun?“, das heißt hier die Frage nach dem Grund der moralischen Lebensform: dem Grund, warum ich mich als moralisch verstehen und ich moralische Forderungen anderer befolgen soll. Kant bestimmt diesen Grund der moralischen Lebensform bekanntlich als Freiheit: Freiheit ist die *ratio essendi* des moralischen Gesetzes.<sup>6</sup> Eine Person schränkt durch die Achtung der anderen Personen als Träger gleicher Rechte ihre egozentrischen Interessen ein. Und sie wird zu einer solchen Einschränkung ihrer Eigeninteressen bewegt, weil sie auf diese Weise – und in Form der Selbstachtung gegenüber der Freiheitsfähigkeit – ihre Freiheit zu realisieren vermag. Denn ein selbstbestimmtes Leben führt sie, wenn die Bedingungen seines Gelingens in der eigenen Hand liegen: wenn das Gelingen nicht von zufälligen „Glücks Umständen“, sondern allein von der selbstverantwortlichen Gesinnung abhängt, Neigungen und Bedürfnisse der universellen Achtung von Gleichen unterzuordnen.<sup>7</sup> Also ist die Freiheit der Grund dafür, sich den moralischen Forderungen von Rechtsträgern zu unterwerfen. Das selbstbezogene Glücksstreben, das auf eine Befriedigung von Neigungen und Bedürfnissen zielt, wird zwar nicht kurzerhand ausgeknipst, jedoch dem Vorrang der Moral untergeordnet.<sup>8</sup> Die Abhängigkeit des Willens von einem Vorteil, den man von einem Handlungserfolg erwartet, widerspricht dem deontologischen Grundsatz, notfalls auch ohne Aussichten auf Erfolg und allein aus Gründen des Moralischseins zu handeln, insofern die Achtung moralischer Rechte für sich gut ist. Deshalb ist die empirische Vorstellung des Glücks, das vom Erfolg der Handlung und der Befriedigung von Wünschen abhängt, mit Kants Begründung der Moralität durch Freiheit unvereinbar.

Dass die moralische Lebensform nicht in Kategorien empirischer Glücksvorstellungen beschrieben werden kann, ist nur die eine Seite der Medaille. Die andere ist, dass moralische Handlungen, so Kant, eines Glückes durchaus würdig sind. Oftmals wird indes die gegenteilige Auffassung vertreten, Kant habe die Glücksfrage von der Ethik abgespalten. Daran ist zwar richtig, dass die normative Frage – Was soll ich tun? – ohne einen Rückgriff auf Glücksvorstellungen beantwortet werden können muss: Nicht aus Gründen eines Glücksstrebens oder einer Vorteilerwartung kommt es zur Achtung der Rechte anderer. Nicht also das Glück ist der Grund der moralischen Lebensform, sofern das Streben nach ihm keinen Aufschluss darüber gibt, warum ich mich Pflichten gegenüber anderen unterwerfen soll. Ins Reich der Legenden gehört jedoch die Behauptung, Kant habe das Band zwischen Moralphilosophie und Glücksfrage zerschnitten. Im Gegenteil unterstreicht seine Rede von der Glückswürdigkeit, wie geradezu selbstverständlich es für ihn ist, dass jedes Wollen und Handeln – das moralische eingeschlossen – ein Gelingen beansprucht und in diesem Sinne mit der Glücksfrage verknüpft bleibt. Für jede Art der Lebensführung bleibt die Frage bedeutsam, welches Glück einem Leben zukommt je nachdem, von welchem Wollen und Handeln wir unser Leben leiten lassen. Statt also einen Keil zwischen Kants Ethik und die Glücksfrage zu treiben und das gängige Vorurteil über die vermeintliche Trostlosigkeit eines Handelns aus Pflicht zu

<sup>6</sup> Vgl. ebd., V, 4,31 f. Auf die Rekonstruktion von Kants Begründungsprogramm wie auch die Kritik an ihm gehe ich detaillierter ein in: T. Wesche, Wahrheit und Werturteil. Eine Theorie der praktischen Rationalität, Tübingen 2011, 63–77. Kants problematische Konzeption unvollkommener Pflichten – Pflichten, denen keine Rechte entsprechen – muss im Folgenden eingeklammert werden.

<sup>7</sup> I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, V, 116,14.

<sup>8</sup> Vgl. ders., Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, VI, 58,1–3; vgl. zur Vereinbarkeit von Kants Pflichtethik mit der Befriedigung von Bedürfnissen und Neigungen die Untersuchung von Stephen Engstrom, der zu Recht den Rigorismus-Verdacht gegenüber Kant ausräumt: St. Engstrom, The Form of Practical Knowledge. A Study of the Categorical Imperative, Cambridge/Mass. 2009, bes. 3. Kap.

bedienen, ist festzuhalten, dass Kant mit dem Begriff des höchsten Guts die Unabweisbarkeit der Glücksfrage anerkennt.<sup>9</sup> Der Vorrang der Moral schließt demnach nicht jedwedes Glückstreben aus, sondern besagt lediglich, dass das moralische Glück weder in der Erfüllung einer Neigung beziehungsweise eines Bedürfnisses noch in dem Erfolg einer Handlung bestehen kann. Dies wirft deshalb die Frage nach dem spezifischen Glück auf, das einer moralischen Lebensform gebührt.

Kants Theorie des höchsten Guts soll diese Frage nach dem moralischen Glück beantworten. Das höchste Gut setzt sich aus den „verschiedene[n] Elemente[n]“ der Sittlichkeit und der Glückseligkeit zusammen.<sup>10</sup> Sittlichkeit ist „das *oberste Gut*“.<sup>11</sup> Das Attribut des Höchsten bedeutet hier das Oberste (*supremum*) und bezieht sich auf den Vorrang des moralischen Gesetzes, welches der alleinige Bestimmungsgrund des Willens ist. Dagegen ist Glückseligkeit „das Ganze, das vollendete Gute“.<sup>12</sup> Das Höchste steht hier für das Vollendete (*consummationum*) ein und bedeutet das ganzheitliche Glück, das die gesamte Lebensform umfasst und die moralische mit einschließt. Kant betont die Einheit von Moral und Glück – ihre notwendige „Verknüpfung“ –, indem er beide unter ein und demselben Begriff des höchsten Guts zusammenfasst.<sup>13</sup> Erst das höchste Gut, das sich aus Sittlichkeit und Glückseligkeit gleichermaßen zusammensetzt, ist „das ganze Objekt der reinen praktischen Vernunft“.<sup>14</sup> Dabei sind beide nicht getrennte Handlungsbereiche, als gäbe es moralisches Handeln und dann auch noch ein Glückstreben. Vielmehr sind Moral und Glück Eigenschaften derselben Praxis. Denn die Einheit von Sittlichkeit und Glückseligkeit bezeichnet die angemessene Entsprechung des Glücks mit der Moral. Glückseligkeit steht „ganz genau in Proportion der Sittlichkeit“.<sup>15</sup> Mit der Glückswürdigkeit, die den moralischen Handlungen innewohnt, muss also die ‚gerechte Teilhabe‘ am Glück einhergehen.<sup>16</sup>

Was Handlungen moralisch und damit glückswürdig macht, ist, dass sie gemäß einem moralischen Gesetz erfolgen. „Glückseligkeit ist [...] die *Würdigkeit glücklich zu sein*, d. i. die Übereinstimmung aller unserer Maximen mit dem moralischen Gesetze.“<sup>17</sup> Zum Bedeutungshof des moralischen Gesetzes gehört dreierlei: Kants Rede von einem Gesetz betont *erstens* die Gleichheit. Das egalitäre Handlungsprinzip besteht in der Achtung von Gleichen, als die sich Personen im Lichte eines allgemeinen Gesetzes begegnen. Anderen schuldet man den gleichen Respekt gegenüber Ansprüchen, die man für sich selbst erhebt. Der Begriff des Gesetzes bezieht sich *zweitens* auf die Universalität, unabhängig von Zeit und Ort zu gelten. Moralisch ist eine Handlung, die auf der universellen Achtung von Personen gründet. Kant legt in seinen Ausführungen zum höchsten Gut das Augenmerk auf die *dritte* Bedeutung, die habituelle Gesetzmäßigkeit. Sittlichkeit und Tugend zeichnen sich durch die Spontaneität aus, mit der Handlungen vom egalitären Achtungsprinzip geleitet werden. Moralische

<sup>9</sup> „Glückseligkeit [...] ist der menschlichen Natur unvermeidlich.“ (I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*. *Metaphysik der Sitten*, Zweiter Teil, VI, 387,26–28)

<sup>10</sup> I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, V, 112,36; vgl. 119,8 f.; 124,13 f.; 127,5.

<sup>11</sup> Ebd., V, 110,21; 111,2.

<sup>12</sup> Ebd., V, 110,35–111,1.

<sup>13</sup> Ebd., V, 111,10; 114,29–34; vgl. 119,2 f. und in Bezug auf Kants Begriff der Hoffnung: I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 810 / B 838.

<sup>14</sup> Ders., *Kritik der praktischen Vernunft*, V, 119,11 f.

<sup>15</sup> Ebd., V, 110,33; vgl. 119,4; 125,6 f.; 129,37; 144,19; 145,6.

<sup>16</sup> Vgl. ebd., V, 110,28; 123,7–13.

<sup>17</sup> I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, VI, 46,31–36.

Handlungen erfolgen gemäß einem Gesetz in dem Sinne, als sie nicht erst das Ergebnis einer Abwägung sind, sondern instantan ausgeübt werden. Hier, wo die Natur zur „Übereinstimmung“ mit dem moralischen Gesetz kommt, ist dem Akteur die Achtung anderer Personen gleichsam zur zweiten Natur geworden.<sup>18</sup> Das moralische Gesetz stellt eine Forderung auf und ist als Gesetz zugleich dem Naturgesetz vergleichbar, weil der Wille durch sich selbst zur Ausübung gelangt. Jede Abwägung erfolgt schon im Hinblick auf eine Vorteilserwartung und kommt deshalb für ein Handeln aus Pflicht je schon zu spät. Die Gleichheit anderer wird vielmehr spontan respektiert.

Kant betrachtet diese moralische Spontaneität als ein Ideal. Sie ist ein unerreichbares Ziel, weil Akteure unentrinnbar in Neigungen und Bedürfnisse verstrickt sind. Akteure müssen in Situationen je aufs Neue und innerhalb eines Zumutbarkeitsspielraums ihre Vorteilserwartungen und Eigeninteressen zu Gunsten der Rechte anderer beschränken. In Abgrenzung dazu beschreibt Kant das Ideal der moralischen Spontaneität mit der Chiffre der Heiligkeit. Die „*völlige Angemessenheit* der Gesinnungen zum moralischen Gesetze [...] ist *Heiligkeit*, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt, in keinem Zeitpunkte seines Daseins, fähig ist“.<sup>19</sup>

Kants Konstruktivismus – der Konstruktionscharakter von Kants Ideal moralischer Spontaneität – bleibt freilich nicht ohne Folgen für die Einheit von Moral und Glück. Dem Glück würdig ist allein diejenige Handlung, die dem Ideal moralischer Spontaneität entspricht. Unter den Bedingungen eines Ideals jedoch bedeutet eine angemessene Teilhabe am Glück, dass dieses Glück selbst uneinholbar ist. Wenn moralische Spontaneität ein dem Menschen unerreichbares Ideal ist, und wenn allein diese Spontaneität glückswürdig ist, dann bleibt dem moralischen Leben eine gerechte Teilhabe am Glück scheinbar vorenthalten. Die Einheit von Moral und Glück ist zwar eine notwendige und unabweisbare Implikation moralischer Praxis. Zugleich erscheint sie aber als ein unerreichbares Ziel, das sich dem Menschen entzieht.

Diesen Schein zu zerlegen, ist Aufgabe der „warnenden Kritik“ der praktischen Vernunft.<sup>20</sup> Ebenso wenig wie ein Erfahrungszustand ist moralisches Glück ein außerweltliches Ziel. Der Schein eines transzendenten Ziels wird behoben, indem die Bedingungen erklärt werden, unter denen die Einheit von Moral und Glück möglich wird. Diese Voraussetzungen sind die Postulate der Vernunft, das heißt die denkbaren Postulate der Freiheit, der Unsterblichkeit der Seele und des Daseins Gottes. „Diese Postulate sind [...] *Voraussetzungen* in notwendig praktischer Rücksicht, [...] geben [...] den Ideen der spekulativen Vernunft *im allgemeinen* (vermitteltst ihrer Beziehung auf das Praktische) objektive Realität, und berechtigen sie zu Begriffen, deren Möglichkeit auch nur zu behaupten sie sich sonst nicht anmaßen könnte.“<sup>21</sup> Die Postulate besitzen drei Merkmale: Sie sind *erstens* theoretische Aussagen über die objektive Realität von Ideen.<sup>22</sup> Sie sind *zweitens* theoretische Aussagen, zu denen die theoretische

<sup>18</sup> Ders., Kritik der praktischen Vernunft, V, 124,23; 125,8 f.

<sup>19</sup> Ebd., V, 122,6–12; vgl. 32,35–33,5.

<sup>20</sup> Ebd., V, 107,18.

<sup>21</sup> Ebd., V, 132,13–18; vgl. 132,19–29; 133,19 f. Für die Einheit von Moral und Glück haben nur die Vernunftpostulate der Unsterblichkeit und der Existenz Gottes Bedeutung; vgl. dazu E. Förster, Die Dialektik der reinen praktischen Vernunft, in: Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft, hg. v. O. Höffe, Berlin 2002, 173–186.

<sup>22</sup> Unter objektiver Realität versteht Kant nicht, dass Unsterblichkeit, Freiheit und Gott existieren, sondern dass diesen denkbaren Begriffen kraft ihrer Denkbearbeitung ein Realitätsgehalt zukommt. Trotz aller Unterschiede im Detail stimmen darin überein: S. Gardner, The Primacy of Practical Reason, in: G. Bird (Hg.), A Companion to Kant, Oxford 2006, 259–274; M. Willaschek,



Erkenntnis allein nicht in der Lage ist. Sie sind *drittens* berechtigt, weil sie als Voraussetzungen der moralischen Praxis – dem Handeln gemäß „einem a priori unbedingt geltenden *praktischen* Gesetze“ – notwendig zu denken sind.<sup>23</sup> Die Annahme der Unsterblichkeit der Seele ist die Bedingung, unter der, jedenfalls nach Kant, begreiflich wird, weshalb ein unendliches Streben im Einklang mit seinem realisierten Ziel steht.<sup>24</sup> Wenn moralische Spontaneität ein Ideal bildet, nach dem Akteure unendlich streben, dann gelangt ihr Streben in ein Ziel unter der Voraussetzung, dass ihre Substanz beharrlich bleibt. Das Postulat, das Dasein Gottes anzunehmen, ist wiederum die Bedingung, unter der die gerechte Teilhabe an der Glückseligkeit erklärlich wird.<sup>25</sup> Der Gottesbegriff steht als Chiffre für die Ursache, der man Gerechtigkeit verdankt – einschließlich der gerechten Teilhabe am Glück, das der moralischen Lebensform gebührt.

## II. Kants Frage nach dem Grund für das kontrafaktische Hoffen

Im Folgenden soll die Reichweite und Grenze von Kants Ansatz ausgemessen werden, indem wir seinen Begriff der Hoffnung näher beleuchten. Kant führt den Begriff, oder besser das Phänomen der Hoffnung ein, um die Einheit von Moral und Glück begreiflich zu machen. Unter Hoffnung versteht Kant die vernünftige Erwartungshaltung gegenüber einem Glück, das moralisches Leben verdient. Dass Kant die dritte Grundfrage „Was darf ich hoffen?“ mit den von jeher klassischen Fragen der Philosophie „Was kann ich wissen?“ und „Was soll ich tun?“ auf Augenhöhe stellt, ist allein schon bemerkenswert.<sup>26</sup> Auffälliger noch ist, dass er sie zu den Grundfragen der *Vernunft* zählt. Hoffnung ist keine Instanz jenseits der humanen Lebenswelt, sondern eine Tiefendimension der Vernunftfähigkeit. Ihr wohnt ein rationaler Kern inne. Um die praktische Vernunft, also die Form des Denkens, sofern es unser Handeln und Wollen bestimmt, vollständig zu erklären, muss zur Frage nach dem Sollen die Frage nach der Hoffnung hinzutreten. Moralphilosophie zieht einen Begriff der Hoffnung nach sich, weil die moralische Lebensform die Frage nach ihrer gerechten Teilhabe am Glück aufwirft und die Hoffnung das Bindeglied ist, das beide miteinander verknüpft. „[A]lles *Hoffen* geht auf Glückseligkeit, und ist in Absicht auf das Praktische und das Sittengesetz eben dasselbe, was das Wissen und das Naturgesetz in Ansehung der theoretischen Erkenntnis der Dinge ist. Jenes läuft zuletzt auf den Schluß hinaus, daß etwas *sei* (was den letzten möglichen Zweck bestimmt), *weil etwas geschehen soll*; dieses, daß etwas *sei* (was als oberste Ursache wirkt), *weil etwas geschieht*.“<sup>27</sup> Präzisierend fügt Kant hinzu, dass sich die Hoffnung weniger auf die „*Glückseligkeit*“ selbst bezieht als auf „die *Würdigkeit, glücklich zu sein*“, welche dem moralischen Handeln korrespondiert.<sup>28</sup> Kant betont die Bedeutung der Hoffnung als eines Bindeglieds, dem sich die Einheit von Moral und Glück verdankt. Wenn „jedermann die

---

Primacy of practical reason and the idea of a practical postulate, in: A. Reath u. J. Timmermann, Kant's Critique of Practical Reason. A Critical Guide, Cambridge 2010, 168–196, hier: 191.

<sup>23</sup> I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, V, 122,24 f.

<sup>24</sup> „Dieser unendliche Progressus ist aber nur unter der Voraussetzung einer ins *Unendliche* fortdauernden *Existenz* und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens (welche man die Unsterblichkeit der Seele nennt) möglich.“ (Ebd., V, 122,17–20)

<sup>25</sup> Vgl. ebd., V, 125,14–25; 130,34–36.; I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, VI, 7,42–8,37.

<sup>26</sup> Ders., Kritik der reinen Vernunft, A 805 / B 833; vgl. ders., Logik, IX, 25.

<sup>27</sup> Ders., Kritik der reinen Vernunft, A 805 f. / B 833 f.

<sup>28</sup> Ebd., A 806 / B 834.

Glückseligkeit in demselben Maße zu hoffen Ursache habe, als er sich derselben in seinem Verhalten würdig gemacht hat“, dann sei „das System der Sittlichkeit mit dem der Glückseligkeit *unzertrennlich*, aber nur in der Idee der reinen Vernunft *verbunden*“. <sup>29</sup> Die Hoffnung betrifft die gerechte Teilhabe am Glück, das moralisches Handeln verdient: die „Hoffnung dieses Anteils“. <sup>30</sup> Sie bezieht sich darauf, der „Glückseligkeit dereinst in dem Maße teilhaftig zu werden, als wir darauf bedacht gewesen, ihrer nicht unwürdig zu sein“. <sup>31</sup> Sofern auf die gerechte Glücksteilhabe moralischen Lebens nur gehofft werden kann und die Glückseligkeit als das vollkommene Gute ein Element der praktischen Vernunft ist, gehört die Frage nach der Hoffnung also zu den „Interesse[n]“ der Vernunft. <sup>32</sup> „Diese Hoffnung besserer Zeiten, ohne welche eine ernstliche Begierde, etwas dem allgemeinen Wohl Ersprißliches zu tun, nie das menschliche Herz erwärmt hätte, hat auch jederzeit auf die Bearbeitung der Wohldenkenden Einfluss gehabt.“ <sup>33</sup> Hoffnung stellt demnach einen unverzichtbaren Bestandteil der moralischen Lebensform dar, weil man sich durch sie das Gelingen moralischer Praxis vergegenwärtigt. Dennoch bedarf es der Hoffnung weder zur Erkenntnis der Pflicht, noch bedarf es ihrer als Triebfeder für ein Handeln aus Pflicht. <sup>34</sup>

Die „Hoffnung der endlichen Gelingung aller unserer guten Zwecke“ unterscheidet sich vom Willen ebenso wie vom Begehrungsvermögen. <sup>35</sup> Der Wille, das Begehrungsvermögen und die Hoffnung zielen auf je unterschiedliche Weise auf das Gelingen, das somit drei Bedeutungen besitzt. Der Wille richtet sich *erstens* auf das Ziel einer Handlungsabsicht. Ich *will*, dass meine moralische Handlung zum Erfolg führt. Zum Willen gehört, dass ich mir ein Handlungsziel – etwa die Hilfe für einen Notleidenden – setze, das Ziel aufrichtig verfolge und für die Mittel Sorge, die für das Erreichen des Ziels erforderlich sind. Das Begehrungsvermögen lässt *zweitens* nach Glück streben. Laut Kants Bestimmung der Glückseligkeit als Zustand, in dem mir im Ganzen (*consummatum*) der Existenz „alles nach Wunsch und Willen geht“, begehre ich die Teilhabe am Erfolg jedes Willens und an der Erfüllung der

<sup>29</sup> Ebd., A 809 / B 837 (Hervorheb. v. Verf.). Das Wort „also“, das bei Kant zwischen beiden Zitaten steht, hat eine konsekutive Bedeutung, die durch die Wenn-dann-Konstruktion betont werden soll. Zur Bedeutung der Hoffnung als eines Bindeglieds zwischen Moral und Glück vgl. C. H. Peters, *Kant's Philosophy of Hope*, New York 1993, bes. 2. Kap. Peters berücksichtigt in seiner Rekonstruktion jedoch die deontologischen Grundannahmen zu wenig, unter deren Bedingung es überhaupt erst eines Bindeglieds bedarf (vgl. ebenso R. Lutz, *Hoffnung bei Kant*, in: *Zur Bedeutung der Philosophie für die philosophische Ethik*, hg. v. J. Schuster, Fribourg 2010, 221–241).

<sup>30</sup> I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, V, 123,13 f.; vgl. 129,32 f.

<sup>31</sup> Ebd., V, 130,9 f.

<sup>32</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 804 / B 833.

<sup>33</sup> Ders., *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, VIII, 309,21–24.

<sup>34</sup> Hoffnung darf nicht mit dem Motivationsgrund für moralisches Handeln verwechselt werden. Sie „motiviert“ nicht, da allein das moralische Gesetz der Bestimmungsgrund des Willens ist (vgl. V. Gerhard, *Immanuel Kant. Vernunft und Leben*, Stuttgart 2002, 243). Kant verneint ausdrücklich, dass Hoffnung eine Triebfeder ist (I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, V, 129,28 f.).

<sup>35</sup> I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, VI, 185,10 f. In der Deutung von Philip Stratton-Lake fällt die Hoffnung kurzerhand mit dem Begehrungsvermögen zusammen, das jemanden nach der unerreichbaren Glückseligkeit streben lässt; vgl. Ph. Stratton-Lake, *Reason, Appropriateness and Hope. Sketch of a Kantian Account of a Finite Rationality*, in: *International Journal of Philosophical Studies*, 1 (1993), 61–80, bes. 76–78.



Neigungen und Bedürfnisse.<sup>36</sup> *Drittens* wird auf ein Gelingen mithin gehofft. Das Hoffen stellt ein selbständiges Vermögen dar, das weder im Willen noch im Begehren aufgeht. Denn sein Gegenstand – das Erhoffte – ist weder ein Handlungsziel, dessen Gelingen vom Willen abhängt, noch das Glück, das zu erstreben uns ein Begehren antreibt. Das Hoffen bezieht sich vielmehr auf ein Drittes: ein kontrafaktisches Gelingen. Das unverwechselbare Merkmal, durch das sich das Hoffen gegenüber anderen Erwartungshaltungen auszeichnet, besteht darin, dass ein Gelingen für möglich gehalten wird, obwohl seine Möglichkeit durch keine gesicherte Erkenntnis oder kalkulatorische Wahrscheinlichkeit gedeckt ist. Dieses kontrafaktische Moment lässt sich am besten als die Nichtvergeblichkeit eines Handelns beschreiben. Statt über die Gewissheit zu verfügen, dass Glück aus moralischem Handeln hervorgeht, darf lediglich gehofft werden, dass es nicht vergebens war. Hoffnung zeichnet aus, dass moralisches Handeln nicht aufgegeben wird, obwohl offenkundige Erfahrungen Zweifel an seiner Wirksamkeit schüren. Trotz dieser Zweifel, die sich auf die faktische Geschichte stützen, darf gehofft werden, dass der Einsatz nicht vergeblich ist. „Es mögen nun auch noch soviel Zweifel gegen meine Hoffnungen aus der Geschichte gemacht werden, die, wenn sie beweisend wären, mich bewegen könnten, von einer dem Anschein nach *vergeblichen* Arbeit abzulassen; [...] und so ungewiß ich immer sein und bleiben mag, ob für das menschliche Geschlecht das Bessere zu hoffen sei, so kann dieses doch nicht der Maxime, mithin auch nicht der notwendigen Voraussetzung derselben in praktischer Absicht, daß es tunlich sei, Abbruch tun.“<sup>37</sup> Dieser kontrafaktische Erfahrungsgehalt, „nicht vergebens zu sein“, erhebt die Hoffnung über den „Kummer, der gar wohl Sittenverderbnis werden kann“ und der selbst den Nachdenklichen beim bisweilen trostlosen Anblick der Geschichte befällt.<sup>38</sup> Kontrafaktisch ist das Hoffen auf moralische Verbesserung, sofern die moralische Lebensform trotz des „widersinnigen Ganges menschlicher Dinge“ nicht aufgegeben wird.<sup>39</sup>

Auf moralisches Gelingen wird gehofft, obwohl dieser Hoffnung widersprechende Erfahrungen der Unbelehrbarkeit, der Wirkungslosigkeit und des selbstverschuldeten Übels in die Quere kommen. „Bei dem traurigen Anblick nicht sowohl der Übel, die das menschliche Geschlecht aus Naturursachen drücken, als vielmehr derjenigen, welche die Menschen sich untereinander selbst antun, erheitert sich doch das Gemüt durch die Aussicht, es könne künftig besser werden; und zwar mit uneigennützigem Wohlwollen, wenn wir längst im Grabe sein und die Früchte, die wir zum Teil selbst gesät haben, nicht einernten werden. Empirische Beweisgründe wider das Gelingen dieser auf Hoffnung genommenen Entschlüssen richten hier nichts aus.“<sup>40</sup> Die faktische Geschichte vor Augen, erscheint moralisches Handeln – geradezu hoffnungslos – vergeblich. Dennoch, und dies macht den kontrafaktischen Impuls des Hoffens aus, wird unbeirrt an der moralischen Lebensform festgehalten. Die „Übel [...], die das menschliche Geschlecht so sehr und (wie es scheint) ohne Hoffnung eines Bessern drücken“, können der Hoffnung eben nur scheinbar etwas anhaben.<sup>41</sup> Den widersprechenden

<sup>36</sup> I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, V, 124,22 f.; vgl. ders., Kritik der reinen Vernunft, A 806 / B 834.

<sup>37</sup> Ders., Über den Gemeinspruch, VIII, 309,10–20 (Hervorh. v. Verf.).

<sup>38</sup> Ders., Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, VIII, 120,28 f.

<sup>39</sup> Ders., Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, VIII, 18,8–9.

<sup>40</sup> Ders., Über den Gemeinspruch, VIII, 309,28–36.

<sup>41</sup> Ders., Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, VIII, 121,1 f.

Erfahrungen zum Trotz – „wie es auch zugehe“ – hält die Hoffnung auf ein moralisches Gelingen allen Zweifeln stand.<sup>42</sup>

Kant bezieht die Hoffnung, dass moralisches Handeln nicht umsonst sei, auf zweierlei: auf den subjektiven und den objektiven Zweck. In subjektiver Hinsicht wird gehofft, dass, obwohl im Leben Eigeninteressen keinen Vorrang haben, es dennoch als ein glückliches Leben gelten kann. Das Hoffen betrifft hier, dass sich am Ende des Lebens zeigt, nicht an ihm vorbei gelebt zu haben: dass das Streben nach einem unerreichbaren Ideal nicht ins Leere läuft und man am Ende mit leeren Händen dasteht, wenn man die Befriedigung von Interessen dem Vorrang der Moral unterordnet. Gegenspieler der Hoffnung ist der Zweifel, dass Glück eben doch nichts anderes als ebendiese Befriedigung von handfesten Bedürfnissen und Neigungen ist. In objektiver Hinsicht bezieht sich die Hoffnung darauf, dass moralisches Handeln, obwohl von nur geringer und flüchtiger Wirkung, am Lauf der Dinge etwas zu ändern vermag. Gehofft wird, dass trotz der oft ernüchternden Realität etwas in der Welt bewirkt worden ist und der Einsatz nicht ganz umsonst war.

Kant legt sein Augenmerk auf die Frage nach dem Recht dieser Hoffnung. Denn die entscheidende Frage ist doch die: Mit welchem Recht halte ich an der Hoffnung auf ein Gelingen fest, obwohl gegenteilige Erfahrungen Zweifel an ihm wecken? Die Frage, was ich hoffen *darf*, zielt auf den Grund, den Personen schließlich dafür haben, auf ein Glück hoffen zu dürfen, das ihrer moralischen Lebensform entspricht. Die „gegründete Hoffnung“<sup>43</sup> oder die Hoffnung, die man „vernünftigerweise“<sup>44</sup> hegt, ist die durchaus berechtigte Erwartungshaltung gegenüber einem Glück moralischen Lebens. Erst dieser Rückbezug auf einen Grund verleiht der Hoffnung ihren unverwechselbaren epistemischen Gehalt, der sich auf dem schmalen Grad zwischen Wunschdenken und Gewissheit bewegt. Die Hoffnung auf moralisches Glück ist mehr als ein Wunschdenken, weil moralische Akteure auch einen Grund für ihre Hoffnung haben. Zugleich ist sie aber weniger als Gewissheit und Wissen.<sup>45</sup> Denn das Glück, dem das Ideal der moralischen Spontaneität würdig sein soll, ist ein schlechterdings unerreichbares Glück. Es kann deshalb nicht als eine mögliche Erfahrung vergewissert werden. Jeder Versuch, der Aussicht auf ein moralisches Glück den Rang einer Gewissheit zu verleihen, überschreitet deshalb die Schwelle zum Dogmatismus. Von Kants Kritik am Dogmatismus bleibt auch die christliche Theologie nicht verschont. Die christliche Rede von einer Verheißung erhebt zu Unrecht einen Anspruch auf (Heils-)Gewissheit. Das Vertrauen darauf, dass das Versprechen gerechter Glücksteilhabe nicht enttäuscht wird, ist unvereinbar mit der Hoffnung, der eine solche Gewissheit fehlt. In dieser Hinsicht unterscheidet sich Hoffnung von den verwandten Phänomenen des Vertrauens und der Zuversicht.<sup>46</sup>

Wenden wir uns nun der Frage nach dem Grund der Hoffnung zu. Weshalb *darf* auf ein Glück, das der moralischen Lebensform adäquat ist, gehofft werden? Kants Begründung setzt sich aus zwei Teilargumenten zusammen. Das erste Teilargument gehört zum Aufgabenbereich der theoretischen Vernunftkritik und bezieht sich auf die Widerspruchsfreiheit. Unter dem Namen einer Auflösung der Antinomien verfolgt Kant die Theoriestrategie, Wider-

<sup>42</sup> Ders., Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, VI, 144,16 f.

<sup>43</sup> Ders., Zum ewigen Frieden, VIII, 386,27.

<sup>44</sup> Ders., Die Religion innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft, VI, 68,37–69,1.

<sup>45</sup> Kant grenzt ausdrücklich die Hoffnung von Gewissheit (ders., Kritik der praktischen Vernunft, V, 123,29; ders., Religion, VI, 76,17) und Überzeugung (ders., Kritik der praktischen Vernunft, V, 123,21) ab.

<sup>46</sup> Zur Unterscheidung zwischen Hoffen und Vertrauen vgl. V. McGeer, Trust, hope and empowerment, in: Australasian Journal of Philosophy, 86 (2008), 237–254.

spruchsfreiheit zu garantieren. „Aus dieser Auflösung der Antinomie der praktischen Vernunft folgt, daß sich in praktischen Grundsätzen eine natürliche und notwendige Verbindung zwischen dem Bewußtsein der Sittlichkeit, und der Erwartung einer ihr proportionierten Glückseligkeit, als Folge derselben, wenigstens als möglich denken (darum aber freilich noch eben nicht erkennen und einsehen) lasse.“<sup>47</sup> Widerspruchsfreiheit ist die notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung, unter der das höchste Gut möglich erscheint. Kant unterscheidet hier zwei Sachverhalte. Einerseits weist er die Grenzen empirischen Wissens auf, das nicht im Stande ist, die Möglichkeit des höchsten Guts zu sichern. Andererseits erweist sich das höchste Gut nicht als unmöglich, solange die Bedingung der Widerspruchsfreiheit erfüllt ist. Unter dieser Voraussetzung erscheint ein dem moralischen Leben angemessenes Glück weder möglich noch unmöglich und kann empirisches Wissen dieses Glück weder beweisen noch widerlegen.<sup>48</sup> Obgleich also ein gesichertes Wissen über das höchste Gut nicht möglich ist, erscheint das höchste Gut zugleich nicht unmöglich. Denn die Hoffnung auf moralisches Glück ist nicht unmöglich, solange sie nicht im Widerspruch zum Wissen steht.

Die Unterscheidung zwischen Hoffnung und Wunschdenken kann behilflich sein, Kants Gedanken zu erhellen. Eine bestimmte Form des Wunschdenkens zeichnet sich durch rationale Motivation aus. Ein Beispiel hierfür ist der Todkranke, der sich glauben macht, dass Heilung möglich ist. Aus der Betroffenenperspektive des Kranken erscheint die Zuversicht auf Heilung als sinnhaft. Sein Wunschdenken, genesen zu können, schützt das Selbstbild vor bedrohlichen Leiderfahrungen und ist angesichts der ausweglosen Situation und auf Grund der tröstenden Wirkung durchaus berechtigt. Selbstschutz und Trost sind zwar ein subjektives Motiv für das Wunschdenken, aber kein objektiver Grund, sofern vom unbeteiligten Beobachterstandpunkt aus gesehen zugleich die gegenteilige Erkenntnis zutrifft; wenn man etwa weiß, dass die Krankheit, an der der Patient leidet, unheilbar ist. Gesichertes Wissen widerspricht hier der Vorstellung, an der sich der Kranke festzuhalten und aufzurichten versucht. Obwohl das Wunschdenken aus therapeutischen Gründen durchaus seine Berechtigung haben mag, schließt der Widerspruch mit einer gesicherten Erkenntnis seinen Wahrheitsgehalt aus. Hoffnung zeichnet sich gegenüber dem Wunschdenken durch ihre Widerspruchsfreiheit aus, die Raum für einen objektiven Grund schafft. Ihre notwendige Bedingung ist, dass sie nicht in einen Widerspruch zum wahrheitsfähigen Wissen gerät, das sie Lügen strafen würde.

Kants zweites Teilargument stemmt die Hauptlast des Beweises, dass etwas für möglich gehalten werden darf, obwohl es im Lichte theoretischer Erkenntnis weder als möglich noch unmöglich erscheint. Das Argument setzt bei dem Konzept des Primats der praktischen Vernunft an und trägt die Handschrift der Transzendentalphilosophie. Aus dem Primat der praktischen Vernunft erklärt sich bei Kant die epistemische Zwischenstellung der Hoffnung. Einerseits fehlt der Hoffnung die unerschütterliche Sicherheit empirischer Erkenntnis. Im Lichte empirischer Erkenntnis, für die das höchste Gut weder möglich noch unmöglich ist, mangelt es in Bezug auf die Möglichkeit moralischen Gelingens an Gewissheit und ist damit ein „Schwanken“ unausweichlich.<sup>49</sup> Mit dem Primat der praktischen Vernunft wirft Kant nun einen „Entscheidungsgrund“<sup>50</sup> in die Waagschale, der in diesem Schwanken den „Ausschlag“<sup>51</sup> gibt. Weshalb bringt das Primat der praktischen Vernunft das Schwanken wenn auch nicht

<sup>47</sup> I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, V, 119,1–6.

<sup>48</sup> Vgl. ebd., V, 135,4; 142,23 f.; 145,18–20.

<sup>49</sup> Ebd., V, 146,11.

<sup>50</sup> Ebd., V, 145,21.

<sup>51</sup> Ebd., V, 145,4; 145,22.

zum Stillstand, so doch zu einem Gleichgewicht? Der Vernunftglaube an einen Grund, der zur Hoffnung auf ein moralisches Gelingen berechtigt, ist „aus der moralischen Gesinnung entsprungen“.<sup>52</sup> Der Grund der Hoffnung leitet sich demnach aus der Denknöwendigkeit her, die im Hinblick auf die Bedingungen der Möglichkeit moralischen Handelns besteht.<sup>53</sup> In der Begründungsreihe der Bedingungen liegen der Moral, folgt man Kant, letzten Endes die Vernunftpostulate der Unsterblichkeit der Seele, der Freiheit und des Daseins Gottes zu Grunde. Das Ideal moralischer Spontaneität setzt, so Kants zutreffender Gedanke, die mögliche Einheit der Moral mit einem Glück voraus, das sich mit empirischen Glückszuständen nicht verrechnen lässt. Für die Erklärung dieser Einheit bedarf es wiederum der Annahmen der Unsterblichkeit und eines gerechten Verursachers. Kants Argument baut auf dem Zusammenhang von vier Voraussetzungen auf:

- (1) Erstens ist Moral nur als Pflichtethik möglich, die durch Autonomie begründet wird (siehe hierzu und zur folgenden Voraussetzung oben: 52 f.).
- (2) Zweitens macht die Pflichtethik eigens eine Erklärung für die spezifische Einheit von Moral und Glück erforderlich, die dem Umstand Rechnung trägt, dass Moral mit Glück verknüpft sein muss, obwohl für sie die Einschränkung des Glücksstrebens konstitutiv ist.
- (3) Drittens erzwingt die Einheit von Moral und Glück den Gedanken von Vernunftideen. Wir müssen zur Erscheinungswelt eine intelligible Welt hinzudenken, die sich zu jener wie der Grund zur Folge verhält. Denn die Unterscheidung zwischen Erscheinung und Idee legt die theoretische Grundlage, auf der die erforderliche Widerspruchsfreiheit garantiert wird (siehe erstes Teilargument).
- (4) Viertens nehmen die Vernunftideen von Unsterblichkeit und Gott die Gestalt „objektiver Realität“ an, weil es ohne sie keinen Grund für die Einheit zwischen Moral und Glück gäbe.<sup>54</sup> Die Annahme eines gerechten Urhebers wird also von der praktischen Vernunft postuliert, weil ohne sie die Einheit von Moral und Glück und damit die moralische Praxis selbst nicht denkbar sind. Wir sind gewissermaßen zur Konstruktion eines Ermöglichungsgrundes, der hoffen lässt, befugt, weil ohne sie unsere moralische Praxis kollabieren würde. Entweder bricht die moralische Praxis weg oder sie wird durch die Konstruktion eines Grundes für das Hoffen auf ihr Gelingen verbürgt. Dass wir letzteres annehmen dürfen, macht das Primat der praktischen Vernunft aus.

Mit dem Primat der praktischen Vernunft sind wir zu ihrem Faktum und damit zum Grund der Hoffnung vorgedrungen.<sup>55</sup> Drei Schritte sind hier zu unterscheiden. Mit dem *ersten* Schritt wird das denknöwendige Postulat eingeführt, Voraussetzungen anzunehmen, ohne die vernünftige Praxis nicht möglich wäre. Im *zweiten* Schritt wird *in mente* der Vernunft ihr

<sup>52</sup> Ebd., V, 146,10; vgl. 132,9 f.; 133,34 f.

<sup>53</sup> Vgl. ebd., V, 119,21–23; vgl. 136,27–35; 141,21–25.

<sup>54</sup> Ebd., V, 115,13; 134,19 f.; 135,17; 138,10; vgl. 136,32 f.

<sup>55</sup> Ich deute das Dialektik-Kapitel der *Kritik der praktischen Vernunft* als eine Explikation von Kants Begriff des Faktums der Vernunft, mit der das Analytik-Kapitel endet. Diese Deutung ist nicht unumstritten (vgl. M. Wolff, Warum das Faktum der Vernunft ein Faktum ist. Auflösung einiger Verständnisschwierigkeiten in Kants Grundlegung der Moral, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 57 (2009), 511–549). In meinen Augen schließt jedoch Kants Begriff des Faktums die Bedeutung einer (im moralischen Gefühl) gewissermaßen evidenten Tatsächlichkeit, die Wolff bestreitet, nicht aus.

Anderes entgegengesetzt, das heißt eine Leere, die aus dem Zusammenfall moralischer Praxis im Ganzen hervorgeht. Wenn es nicht möglich wäre, die Zustimmung von Forderungen zu verlangen und die Kritik an ihren Verfehlungen zu üben, dann träte an die Stelle dieser moralischen Praxis Willkür und Rechtlosigkeit. Nicht die Kollision einzelnen Unrechts mit der moralischen Praxis wäre die Folge, sondern dass die vernünftige Praxis im Ganzen zusammenfiel und eine Leere den Raum der Gründe ersetzte. Im *dritten* Schritt kommt das Begründungsvorgehen zur Geltung, dass der praktischen Vernunft ein Primat zuwächst, indem dieses seinem Gegenteil entgegengesetzt wird. Kant bringt hier eine Gedankenfigur ins Spiel, die mit der so genannten Grundfrage der Metaphysik „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ vergleichbar ist.<sup>56</sup> Im Unterschied zu Leibniz, Schelling, Heidegger und Wittgenstein besitzt Kants These über das Vernunftfaktum eine ausdrücklich ethische Ausrichtung, die auf praktische Vernunft zielt. Die Annahme, dass der praktischen Vernunft ein Primat gebührt, gewinnt in Abgrenzung zum Anderen – der Leere – ihre Überzeugungskraft. Weil ansonsten die moralische Praxis sich zerstören und Unverbindlichkeit herrschen würden, deshalb haben wir Grund zur Hoffnung auf ein Gelingen moralischer Praxis. Da, äußerst schematisch gesprochen, ansonsten nichts als Hoffnungslosigkeit bliebe, deshalb haben wir einen Grund zur Hoffnung. Die Vernunft ist für den Gedanken einer solchen Leere unangreifbar, weil gegenüber dieser, dem Nichts, der Vernunft schlechterdings und gleichsam als Faktum ein unaufgebbarer Vorrang, das Primat gebührt.

Dies scheint die Hoffnung dem Wunschdenken wieder anzunähern, das oben von ihr unterschieden wurde. Gewiss, die Widerspruchsfreiheit bleibt die *differentia specifica* der Hoffnung. Der therapeutische Zweck aber bildet scheinbar einen gemeinsamen Berührungspunkt. Aus therapeutischen Gründen ist es für den Todkranken durchaus vernünftig, sich glauben zu machen, dass Rettung möglich ist. Der subjektive Glaube des Kranken an Heilung *rechtfertigt* sich aus seinem therapeutischen Zweck: Weil er zum Trost und Selbstschutz beiträgt, ist der Glaube vernünftig. Dies ähnelt, nur vermeintlich, dem objektiven Vernunftglauben an das Faktum praktischer Vernunft als einen Grund, der zur Hoffnung berechtigt. Der Vernunftglaube *rechtfertigt* sich aus dem Zweck, moralische Praxis aufrechtzuerhalten. Weil der Vernunftglaube nicht nur einen Beitrag zur rationalen Handlungsfähigkeit leistet, sondern diese im Ganzen trägt, deshalb ist er gerechtfertigt. Wir sind zur Annahme einer Vernünftigkeit berechtigt, die das Ergebnis einer Konstruktion ist und als Bedingung der Möglichkeit für moralische Handlungsfähigkeit vorausgesetzt werden muss. Darin liegt die Ähnlichkeit zur therapeutischen Rechtfertigung des Wunschdenkens. Hier geht es jedoch nicht um Trost, psychischen Selbstschutz oder gar Selbsterhaltung, sondern um das Faktum der Vernunft als dem Grund der Hoffnung auf das Gelingen moralischer Praxis.<sup>57</sup>

Es ist dieses Faktum, das durch empirisches Wissen nicht gedeckt ist und dessen objektive Realität wir zu denken dennoch berechtigt sind. Sofern die Hoffnung auf ein moralisches Gelingen vom unerschütterlichen Faktum des Vernunftvorranges gestützt wird, dieses Faktum aber nicht durch empirisches Wissen abzusichern ist, kann das Schwanken im Hoffen

<sup>56</sup> M. Heidegger, Was ist Metaphysik?, in: ders., Wegmarken, Frankfurt/M. 1978, 121; vgl. G. W. Leibniz, Opp. Gerhard, VII, 22; F. W. J. Schelling, Philosophie der Offenbarung, WW XIII, 242; L. Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus, Frankfurt/M. 1984, 6.44; vgl. 5.552.

<sup>57</sup> Zum Verhältnis der praktischen Vernunft zu einer therapeutischen Absicht und dazu, inwiefern Kant Vernunftglaube von Vernunftgläubigkeit unterscheidet, vgl. A. Pollmann, Der Kummer der Vernunft. Zu Kants Idee einer allgemeinen Geschichtsphilosophie in therapeutischer Absicht, in: Kant-Studien, 102 (2011), 69–88. Von dieser Deutung weicht mein Vorschlag ab, dass zwischen der pragmatischen Absicht der praktischen Vernunft bei Kant und einer therapeutischen Absicht kein Identitätsverhältnis, sondern nur eine Ähnlichkeit besteht.

zwar nicht völlig zum Stillstand kommen. Weil wir von diesem Primat der praktischen Vernunft als eine unumstößliche und unbezweifelbare Tatsache ausgehen können, haben wir jedoch einen festen Grund zur Hoffnung, dass moralische Praxis auch gelingt. Der Grund für eine *kontrafaktische* Hoffnung auf etwas, das im Lichte gesicherten Wissens weder möglich noch unmöglich ist, ist, so Kants Grundeinsicht, selbst ein *Faktum*: das Faktum der Vernunft. Der reine praktische Vernunftglaube an das Faktum der Vernunft – an den unaufhebbaren, notwendigen Vorrang praktischer Vernunft gegenüber ihrem Anderen – kann „niemals [...] in Unglauben geraten“.<sup>58</sup> Weil der Vernunftglaube unverlierbar ist, ist auch der Verlust der Hoffnung unmöglich. Hoffnungslosigkeit ist deshalb bei Kant unausdenkbar. Die Hoffnung hat ihren Grund im unerschütterlichen Glauben an die Vernunft und kann insoweit nicht enttäuscht werden. Worauf aber stützt sich Kant mit der Annahme eines unbeirrbaren Glaubens ans Vernunftfaktum? Wer auf diese Frage mit der Angabe eines Grundes zu antworten und hinter das Faktum selbst zurückzugehen versuchte, der wird – um es in Wittgensteins Bild zu fassen – auf den harten Felsen stoßen, an dem sich der Spaten zurückbiegt.<sup>59</sup>

Unter diesem Blickwinkel tritt nun die Bruchstelle in Kants Hoffnungskonzept zu Tage. Bereits Hegel hat den Einwand gegen Kant erhoben, dass aus transzendentalen Denknottwendigkeiten keine Konsequenzen für Realitätsaussagen folgen.<sup>60</sup> Dass ein vernünftiges Interesse an Begründungen uns dazu auffordert, die Bedingung der Möglichkeit für etwas, dessen Erklärung wir suchen, anzunehmen, bedeutet mitnichten, dass diese Bedingung auch erfüllt ist und wir sie als ‚objektive Realität‘ betrachten dürfen. Nochmals, wir können nicht aus einer Bedingung, die für eine Erklärung anzunehmen erforderlich ist, auf das Erfülltsein dieser Bedingung schließen. Wir können sie allenfalls als eine *geforderte* Bedingung anerkennen. Aber ein Grund für ihre Wirklichkeit ergibt sich aus ihrem Erfordernis mitnichten. Wenn wir nun keinen Grund dafür besitzen, die Möglichkeit eines gerechten Urhebers anzunehmen, dann wird freilich auch der Hoffnung auf die von ihm ermöglichte Einheit von Moral und Glück der Boden entzogen. Adorno greift, wie gleich zu sehen sein wird, Hegels Impuls in seiner Kritik an Kants Hoffnungskonzeption auf. „Das Geheimnis seiner [sc. Kants] Philosophie ist die Unausdenkbarkeit der Verzweiflung.“<sup>61</sup> Verzweiflung steht als Platzhalter für die Leere, gegen die sich Kants Primat der Vernunft unangreifbar zeigt. Adorno geht zwar aus von Kants Konzeption einer kontrafaktischen Hoffnung auf etwas, das durch empirisches Wissen weder bewiesen noch widerlegt wird: einem Hoffen gegen Vernunft. Zugleich stärkt er aber die Gegenspielerin der Vernunft. Im Lichte jener bei Kant unausdenkbaren Verzweiflung wird der scheinbar unverlierbare Vernunftglauben erschüttert. Adorno bestimmt die kontrafaktische Hoffnung also neu, sofern ihr Grund nicht selbst in einem unangefochtenen Faktum bestehen kann.

<sup>58</sup> I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, V, 146,12. Mit der Bestimmung des Glaubens als Grund der Hoffnung bewegt sich Kant in den Bahnen der Tradition; vgl. dazu die Beiträge von Dominik Perler und Henning Tegtmeier in diesem Heft.

<sup>59</sup> „Habe ich die Begründungen erschöpft, so bin ich nun auf dem harten Felsen angelangt, und mein Spaten biegt sich zurück. Ich bin dann geneigt zu sagen: ‚So handle ich eben.‘“ (L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, Frankfurt/M. 1984, 350; § 217) Vgl. auch: „Das Schwere ist hier, nicht bis auf den Grund zu graben, sondern den Grund, der vor uns liegt, als Grund zu erkennen.“ (Ders., Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik, Frankfurt/M. 1984, 333; § 31)

<sup>60</sup> G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, Hamburg 1988, 395–405.

<sup>61</sup> Th. W. Adorno, Negative Dialektik, a. a. O., 378.



### III. Adornos *Negative Dialektik* und „ihre Gestalt von Hoffnung“

Dass den Überlegungen Adornos über das Hoffen nur selten die Aufmerksamkeit zuteil wird, die sie verdienen, ist zunächst einem historischen Umstand geschuldet.<sup>62</sup> Sieben Jahre vor dem Erscheinen der *Negativen Dialektik* besetzte Ernst Bloch das Thema des Hoffens mit einer Wucht, dass man außerhalb seines Monumentalwerks *Das Prinzip Hoffnung* wenig zu diesem Thema zu finden können glaubte. Dies ist umso bemerkenswerter, als nahezu die Hälfte der Texte von Adorno mit Überlegungen zur Hoffnung schließen. Ein weiterer Grund liegt freilich darin, dass Adorno das Hoffen im Umfeld der Metaphysik verortet, womit es zu den zumeist ausgeblendeten Seiten seines Werkes zählt. Hoffnung gehört – neben dem Glück<sup>63</sup> – zu jenem Rest von Metaphysik, der sich durch keine erkenntniskritische Aufklärung wegargumentieren lässt und mit dem – wie es im berühmten Schlusssatz der *Negativen Dialektik* heißt – das Denken im Namen der Kritik solidarisch ist. Im Namen der Kritik bringt Adorno das Hoffen gegen die traditionelle Metaphysik in Stellung. „Hoffnung aber heftet sich, wie in Mignons Lied, an den verklärten Leib. Metaphysik will davon nichts hören, nicht mit Materiellem sich gemein machen.“<sup>64</sup>

Zugleich ist die Hoffnung ein Nachfolgephänomen, das die Metaphysik und Theologie unter metaphysikkritischen Bedingungen beerbt.<sup>65</sup> Hoffnung zeichnet aus, dass sie sich nicht in einen Begriff – in begriffliche Erkenntnis – auflösen lässt. Sie ist Ausdruck „metaphysischer Erfahrung“<sup>66</sup>, des Nichtidentischen beziehungsweise Nichtbegrifflichen<sup>67</sup>, des Leiblichen und Materiellen<sup>68</sup>, das sich einem rein geistigen Zugriff widersetzt. Ein dritter Grund, weshalb man sich in der Philosophie mit der stiefmütterlichen Haltung gegenüber Adornos Hoffnungskonzept erstaunlich ehrgeizlos arrangiert hat, ist schließlich, dass Adorno vor allem das Kunstwerk als den Ort des Hoffens begreift. „Jeglicher Ausdruck von Hoffnung, wie er von den großen Kunstwerken noch im Zeitalter ihres Verstummens mächtiger ausgeht als von den überlieferten theologischen Texten, ist konfiguriert mit dem des Menschlichen; nirgends unzweideutiger als in den Augenblicken Beethovens.“<sup>69</sup>

<sup>62</sup> Die Ausnahme bildet: H. Holzhey, Hoffnung und Wahrheit. Zu Aphorismus 61 der ‚Minima Moralia‘, in: G. Kohler u. St. Müller-Dooch (Hg.), Wozu Adorno? Beiträge zur Kritik und zum Fortbestand einer Schlüsseltheorie des 20. Jahrhunderts, Weilerswist 2008, 292–306; auch in dem lesenswerten Beitrag von Nicholas H. Smith bleibt Adorno unerwähnt: N. H. Smith, Hope and Critical Theory, in: Critical Horizons. A Journal of Philosophy and Social Theory, 6 (2005), 45–61.

<sup>63</sup> Th. W. Adorno, Negative Dialektik, a. a. O., 367.

<sup>64</sup> Ebd., 393; vgl. dieselbe Seite unten.

<sup>65</sup> Zu Adornos Programm einer Rettung der Metaphysik vgl. A. Wellmer, Über Negativität und Autonomie in der Kunst. Die Aktualität von Adornos Ästhetik und blinde Flecken seiner Musikphilosophie, in: A. Honneth (Hg.), Dialektik der Freiheit, a. a. O., 237–278, bes. 239.

<sup>66</sup> Th. W. Adorno, Negative Dialektik, a. a. O., 389. Die Rede von metaphysischer Erfahrung bezieht sich hier auf die Hoffnung, die einige Zeilen später in Bezug auf Beethovens Musik erläutert wird (siehe Anmerkung 64).

<sup>67</sup> „Hoffnung auch nur zu denken, frevelt an ihr und arbeitet ihr entgegen.“ (Ebd., 394)

<sup>68</sup> Siehe zu beiden obige Anmerkung 66.

<sup>69</sup> Ebd., 389. Dass Hoffnung einen metaphysischen Impuls aufgreift, wird aus den vorausgehenden Sätzen deutlich: „Der autonome Beethoven ist metaphysischer als Bachs ordo; deshalb wahrer. Subjektiv befreite und metaphysische Erfahrung konvergieren in Humanität.“ Adorno denkt hier an das Adagio der d-moll Klaviersonate op. 31,2 (Th. W. Adorno, Ästhetische Theorie, Frankfurt/M. 1970, 280; ders., Beethoven. Philosophie der Musik, Frankfurt/M. 1993, 245, 247, 260) und an das Adagio

Musik – neben derjenigen Beethovens die von Bach, Schubert, Wagner und Berg – bildet eine Quelle, aus der Adorno seinen Begriff der Hoffnung entwickelt. Die zweite ist seine Beschäftigung mit Kierkegaard, und es stellt keine Übertreibung dar, seine Habilitationsschrift über den Dänen, insbesondere das VI. und VII. Kapitel, als ein Buch über das Hoffen zu bezeichnen; dies gilt auch für seinen Aufsatz *Kierkegaards Lehre von der Liebe*. Die dritte Quelle ist Benjamins Abhandlung über die *Wahlverwandtschaften*, die Adorno zufolge um das Wort Hoffnung zentriert ist.<sup>70</sup> Wichtiger jedoch als die Quellen ist, dass Adorno seinen Hoffnungsbegriff in einer Abstoßbewegung entwirft, die sich von zwei Positionen absetzt, von Kant und von Hegel. In Abgrenzung *erstens* zu Kant formuliert er einen „neuen kategorischen Imperativ“.<sup>71</sup> Das Neue besteht darin, dass moralische Praxis sich ohne den Vernunftglauben behaupten können muss. Damit wird auch der Begriff der Hoffnung neu bestimmt, die das Bindeglied zwischen dem kategorischen Imperativ und dem Gelingen moralischer Praxis bildet. Für Kant besitzt Hoffnung ein Heimatrecht in der Religion, sofern ihr Grund von dem unerschütterlichen Vernunftglauben geliefert wird.<sup>72</sup> Adorno unternimmt den Versuch, Kants Frage nach dem Grund kontrafaktischer Hoffnung unter religionskritischen Bedingungen zu reformulieren. Wenn ich nun tue, was ich soll, was darf ich alsdann unter den Bedingungen einer säkularisierten Welt hoffen? Adorno arbeitet eine Antwort auf dem Boden dialektischer Philosophie aus. Dabei grenzt er sich, *zweitens*, von Hegel ab, indem er dessen Dialektik seine eigene Konzeption negativer Dialektik gegenüberstellt. „Es liegt in der Bestimmung negativer Dialektik, daß sie sich nicht bei sich selbst beruhigt, als wäre sie total; das ist ihre Gestalt von Hoffnung.“<sup>73</sup> Die unverwechselbare „Gestalt von Hoffnung“, die mit der negativen Dialektik einhergeht, lässt sich demnach nur dann nachzeichnen, wenn wir von einer Klärung dessen ausgehen, was unter negativer Dialektik zu verstehen ist. Dafür sind sieben Bedeutungskomponenten zu unterscheiden.

1. *Widerspruch*. Dialektik ist bei Adorno eine Beschreibungskategorie für das Negativwertige – das, was nicht sein soll – und schließt in theoretischer Hinsicht den Schein – Unwahres, Falsches, Täuschung, Unwissenheit – und in praktischer Hinsicht das Schlechte – Leiden, Unrecht, Entfremdung, Herrschaft – mit ein. Sein Interesse gilt insbesondere demjenigen Schein und Schlechten, das eine eigenständige Realität und nicht bloßer Mangel an Sein ist. Hinsichtlich der Anerkennung einer solchen „absolute[n] Negativität“ steht die dialektische Philosophie von Platon über Hegel, Kierkegaard und Marx bis Adorno in einer Opposition zur aristotelischen Metaphysik und Kants Transzendentalphilosophie.<sup>74</sup> Für Aristoteles und Kant ist das Negative eine akzidentiell verursachte Abweichung vom Wahren und Guten, nach

---

des Ersten Rasumowsky-Quartetts op. 59,1 (ebd., 36, 245, 261), den Trauermarsch der Eroica (ebd., 245 f.) und das E-Dur-Adagio der Leonorenarie (ebd.).

<sup>70</sup> Vgl. Th. W. Adorno, Zu Benjamins Briefbuch ‚Deutsche Menschen‘, in: ders., *Noten zur Literatur*, Gesammelte Schriften, 11, 686–692, hier: 689. Adorno bezieht sich wiederholt vor allem auf Benjamins Satz „Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben.“ (Vgl. Th. W. Adorno, *Charakteristik Walter Benjamins*, in: ders., *Kulturkritik und Gesellschaft*, I, in: ders., *Gesammelte Schriften*, 10.1, Frankfurt/M. 1997, 238–253, hier: 252)

<sup>71</sup> Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, a. a. O., 358.

<sup>72</sup> „Nur denn, wenn Religion dazu kommt, tritt auch die Hoffnung ein.“ (I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, V, 130,8)

<sup>73</sup> Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, a. a. O., 398. Die Stoßrichtung gegen eine Beruhigung und Totalisierung zielt auf Hegels Dialektikbegriff.

<sup>74</sup> Ebd., 354 f.

dem alles strebt. Das Negative wird als ein Mangel oder die Dysfunktion der Vernunftfähigkeit erklärt, die entsteht, indem äußere Umstände die Vernunftfähigkeit gewaltsam an ihrer Ausübung hindern. Adorno beschreibt die Dialektik dagegen als „die Ontologie des falschen Zustands“, die „Logik des Zerfalls“ oder als den „Widerspruch in der Realität“ und trägt so dem ontologischen Status eines Scheins und Schlechten Rechnung, das gegenüber dem Wahren und Guten eine eigenständige Kraft bildet.<sup>75</sup> Dieses Negative wird nicht als Mangel erklärbar, sondern als ein *Widerspruch*, in dem es als eigenständige Kraft einer anderen Kraft, dem Positiven, gegenübersteht. Adorno entwickelt den Begriff des (Real-)Widerspruchs also als einen Alternativvorschlag gegenüber Aristoteles' und Kants privativer Bestimmung des Negativen als Mangel oder Dysfunktion. Er schafft Raum für die Diagnose fremdverursachter Formen des Negativen (des Zwangs, der Gewalt, sozialer Pathologien und gesellschaftlicher Verwerfungen) und ergänzt diese durch eine Theorie des Widerspruchs, der in der Geschichte die Gestalt realhistorischer Konflikte und Krisen annimmt, deren Zuspitzung Auschwitz ist.<sup>76</sup> Auschwitz lässt sich nicht als eine bloß akzidentielle Verfehlung des Guten begreifen, sondern allenfalls als „absolut Böses“, das im Sinne einer ‚absoluten Negativität‘ als eine selbständige Kraft des Negativen zu beschreiben ist.<sup>77</sup> Was das Negative als selbständige Kraft zu bezeichnen erlaubt, ist die Freiheit, aus der es hervorgeht. Negatives ist mithin kein fremd verursachter Defekt, sondern eine selbständige Größe, wenn Falsches dem Wahren und Schlechtes dem Guten ohne Not oder Zwang, das heißt aus Freiheit vorgezogen wird. Täuschungen und Leiden sind hier weder fremd- noch einfachhin selbstverschuldet, sondern von den Betroffenen mitverschuldet. „Verdinglichung“ kommt somit als eine „von ihnen [sc. den betroffenen Subjekten] mitverschuldete Form ihrer Beziehungen“ in Betracht.<sup>78</sup> Als Urheber der Verdinglichung, für die sie mit verantwortlich zeichnen, stehen sie in einem „Schuldzusammenhang“ zueinander.<sup>79</sup> Einen Erklärungsvorschlag für eine solche Negativität, die auf Freiheit zurückgeht, unterbreitet Adorno mit dem Modell der Dialektik einer Aufklärung, die ohne Not oder Zwang in ihr Gegenteil umschlägt. An einer Aufklärung, die hinter ihren Möglichkeiten zurückbleibt, übt Adorno Kritik in praktischer und theoretischer Hinsicht, das heißt als Realkritik und als Vernunftkritik. Erstere zielt auf eine Realität, in der die Freiheits- und Glücksversprechen der Moderne uneingelöst bleiben. Die Vernunftkritik an einer Aufklärung, die in ihr Gegenteil, in Verblendung umschlägt, zielt wiederum auf eine Rationalität, die in Täuschung und Schein zurückfällt. Dieser mitverschuldete Rückfall geht auf eine kognitive Entlastung zurück, in der man auf das unvertretbare Werturteil verzichtet, das je individuell (wenn auch gemeinschaftlich) getroffen wird, und stattdessen dem gesicherten Wissen der Wissenschaft und Technik einen Vorrang einräumt. Diese Entlastungshaltung, die durch den Aufklärungsanspruch von Wissenschaft und Technik scheinbar legitimiert wird, bezeichnet Adorno als „Verblendungszusammenhang“, für den mithin die „Kulturindustrie“ und die „Halbbildung“ symptomatisch sind.<sup>80</sup> Adorno beschreibt sie (nicht ohne Ironie) als die Haltung von Personen, die die schlechte Realität „sich aus Realitätsgerechtigkeit zu sehen

<sup>75</sup> Resp. ebd., 22, 148, 148; zu Adornos Begriffen der Negativität und des Widerspruchs vgl. M. Theunissen, Negativität bei Adorno, in: L. von Friedeburg u. J. Habermas (Hg.), Adorno-Konferenz 1983, Frankfurt/M. 1983, 41–65.

<sup>76</sup> Vgl. ebd., 354–358.

<sup>77</sup> Ebd., 358.

<sup>78</sup> Ebd., 363.

<sup>79</sup> Ebd., 365; vgl. 357.

<sup>80</sup> Resp. ebd., 6, 99, 236, 364, 397–399; Th. W. Adorno u. M. Horkheimer, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, in: Th. W. Adorno, Gesammelte Schriften, 3, Frankfurt/M. 1981, 141–

verbieten“.<sup>81</sup> Im freiwilligen Verzicht auf eine Selbstvergewisserung verlegen sich Personen auf Antworten, die durch Aufklärungsansprüche vermeintlich gesichert sind. Mit diesem Phänomen, das Selbsttäuschung genannt werden kann, holt Adorno jene für Kant unausdenkbare Verzweiflung ein, die – als absolute Negativität – weder auf einen Mangel noch eine Dysfunktion der Vernunft zurückgeht, sondern auf die Freiheit, sich von der Ausübung der Vernunftfähigkeit zu entlasten.<sup>82</sup>

2. *Ontologischer Vorrang.* Der Schein und das Schlechte besitzen zwar eine gegenüber dem Wahren und Guten eigenständige Realität. Wenn andererseits aber Wahrheitsorientierung und moralisches Handeln keine Launen des Schicksals sein sollen, dann muss erklärt werden können, weshalb das Positive gegenüber dem Negativen einen Vorrang erhält. Als gleichwertige Größen stünden sich das Negative und Positive in einem unversöhnlichen Dualismus gegenüber, und es wäre nackter Zufall oder blanke Willkür, wenn sich mal das eine und mal das andere durchsetzte: wenn jemand einem Erkenntnisinteresse folgt oder sich von ihm entlastet; wenn jemand moralisch handelt oder sich gleichgültig gegenüber anderen zeigt. Wahrheitsorientierung und Moralität kommt vor allen absichtsvollen Einstellungen ein Vorrang gegenüber der Präferenz von Täuschung und Unrecht zu. Zugleich aber zeichnet sich der Mensch durch seine unverwechselbare Freiheit aus, sich von ebendieser Wahrheitsorientierung und Moralität entbinden und mit einfachen Antworten und sozialer Gleichgültigkeit vorliebnehmen zu können. Dialektische Philosophie muss zeigen, weshalb dieser Gegensatz zwischen Wahrheitsvorrang und freier Entlastung kein Widerspruch ist. Dialektik wird hier gewissermaßen zum Namen für den *Vorrang des Positiven im Widerstreit mit dem Negativen*, das ein selbständiges, wenn auch nicht gleichrangiges Prinzip ist. „Widerspruch in der Realität, ist [Dialektik] Widerspruch gegen diese.“<sup>83</sup> Dialektische Philosophie sucht die – metaphysische – Auffassung, dass Wahrheit und Moralität erste Grundprinzipien sind, in Einklang zu bringen mit der gegenteiligen – metaphysikkritischen – Diagnose einer selbstverschuldeten Verblendung und des Immoralismus. Das Negative bildet zwar eine selbständige Realität, aber keine gegenüber dem Positiven gleichrangige Realität, dem letzten Endes ein Vorrang gebührt.

3. *Erfahrung.* Der Wahrheitsvorrang – Vernunft – findet eine Erklärung weder als reine Selbstbewegung einer Vernunftfähigkeit, die allein durch sich selbst zur Ausübung gelangt, noch aber als Ziel einer subjektiven Einstellung. Der Vorrang, den wir der Wahrheit gegenüber dem Schein einräumen, geht nicht auf Einstellungen der Überzeugung, des Beabsichtigens und Wünschens zurück. Er ist kein Wert, von dem jemand überzeugt werden kann, der ihn nicht bereits anerkennt. Eine Stoßrichtung von Adornos Subjektivitätskritik zielt gegen den epistemischen Versuch, den Wahrheitsvorrang über Gründe, Motive und Wünsche zu rechtfertigen. Solche subjektivitätstheoretischen Versuche geraten in eine Zirkularität. Der epistemische Zirkel besteht darin, dass für die Rechtfertigung des Wahrheitsinteresses dasselbe Interesse in der Ich-Perspektive schon vorausgesetzt werden muss. Um für Gründe, die zu einem besseren

---

191; ders., *Theorie der Halbbildung*, in: ders., *Soziologische Schriften*, 1, in: ders., *Gesammelte Schriften*, 8, 93–121.

<sup>81</sup> Ders., *Negative Dialektik*, a. a. O., 51; vgl. 215, 295, 306–308, 312, 342.

<sup>82</sup> Zum Phänomen der Selbsttäuschung vgl. B. P. McLaughlin u. Amélie Oksenberg Rorty (Hg.), *Perspectives on Self-Deception*, Berkeley 1988; A. Barnes, *Seeing through Self-Deception*, New York 1997; A. R. Mele, *Self-Deception Unmasked*, Princeton/Oxford 2001.

<sup>83</sup> Ebd., 148.

Überlegen motivieren sollen, erreichbar zu sein, muss ein Interesse für ebendiese Gründe bereits bestehen. Wer sich von einer Wahrheitsorientierung entlastet, der kann deshalb nicht mithilfe von Gründen zu ihr überzeugt werden. Personen werden vielmehr durch Erfahrung für Gründe, neue Sichtweisen und Phänomene zugänglich. In Anlehnung an Hegels Begriff der Erfahrung vertritt Adorno – unter dem Titel eines „Vorranges des Objekts“ – ein robustes Konzept der „metaphysischen“ oder „geistigen Erfahrung“.<sup>84</sup> Eine Wahrheitsorientierung wird durch *Erfahrung* erworben, die aller absichtsvollen Einstellung zuvorkommt. Noch vor den Einstellungen der Überzeugung, des Wollens und Wünschens ist man in der Erfahrung je schon auf Wahrheit, die dem Erfahrungsgegenstand gerecht wird, hin ausgerichtet. Die vorgängige Präsenz eines Erfahrungsgegenstandes hat die Form eines vor-propositionalen oder vor-signifikativen Verstehens, das von der logischen Form der Aussage ebenso verschieden ist wie von einer nicht-sprachlichen Wahrnehmung außerweltlicher Entitäten. Kraft von Erfahrung wird ein Erkenntnisinteresse geweckt und öffnen sich Personen für eine Beurteilung, die dem Phänomen gerecht wird.

4. *Doppelte Negation.* Positives und Negatives stehen sich als selbständige Kräfte gegenüber, von denen wir unser Verhalten gleichermaßen bestimmen lassen können. Wahrheit und Moralität sind deshalb Prinzipien, die nicht von vornherein unser Erkennen und Handeln führen. Sie besitzen eine erkenntnis- und handlungsleitende Kraft erst dann, wenn sie einen Vorrang gegenüber ihrem Anderen, dem Schein und dem Schlechten, erlangen. Im Unterschied zu den Formen reiner Selbstbewegung (Aristoteles) und Spontaneität (Kant) ist das Positive nicht zeitlos gegeben, sondern selbst ein Gewordenes. Dieses Werden hat die Struktur der *doppelten Negation*. Vernunftfähigkeiten erwachsen in einer konfliktuösen Entstehungsgeschichte und gewinnen einen Vorrang erst im Widerstreit mit einer Gegenkraft, die nicht minder von selbständiger Realität ist. Vernunftfähigkeiten sind nicht von vornherein gegeben, sondern bilden sich über Stufen des Konflikts aus. Wenn Wahrheit und Schein selbständige Prinzipien sind, dann gelangt erstere zu einer Vorrangstellung nur durch den Konflikt mit dem anderen hindurch. Denn weder besitzt die Wahrheitsorientierung von vornherein einen Vorrang gegenüber dem Schein. Noch wird die Wahrheitsorientierung durch ein Drittes ermöglicht, weil sich ansonsten die Frage nach dem Ermöglichungsgrund für dieses Dritte stellen und wir uns damit im Kreis bewegen würden. Adornos Lösungsvorschlag lautet, dass die Negativität selbst den Vorrang der Wahrheitsorientierung ermöglicht.<sup>85</sup> Die Negativität ist Ausdruck des Konflikts zwischen zwei selbständigen Prinzipien und zugleich eine Bedingung, unter der ein Vorrang des einen Prinzips gegenüber dem anderen möglich wird. Das Unwahre und das Schlechte sind Kontrahenten des Wahren und Guten und zugleich die Größen, durch deren Negation hindurch das Wahre und Gute ihre normative Verbindlichkeit gewinnen. Warum wir uns an Wahrheit und dem Guten orientieren, wird mit der Erklärung beantwortet, wie es gelingt, das Negative, obwohl eine selbständige Kraft, zu negieren. Wahrheit und Moralität treten als erkenntnis- und handlungsleitende Prinzipien, die einen Vorrang gegenüber dem Schein und Schlechten besitzen, in Kraft allein durch das Bezwingen, Sichbemächtigen und Einverleiben des Negativen.

<sup>84</sup> Ebd., 21 f., 41, 55, 57, 64; vgl. zu Hegel: „Diese *dialektische* Bewegung [...] ist eigentlich dasjenige, was *Erfahrung* genannt wird.“ (G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, a. a. O., 66)

<sup>85</sup> „Dialektik ist das Selbstbewußtsein des objektiven Verblendungszusammenhangs, nicht bereits diesem entronnen. Aus ihm von innen her auszubrechen, ist objektiv ihr Ziel. Die Kraft zum Ausbruch wächst ihr aus dem Immanenzzusammenhang zu.“ (Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, a. a. O., 398)



5. *Kritik*. Kritik ist die konkrete Gestalt dieser doppelten Negation. Insofern übertreibt wenig, „wer den neuzeitlichen Begriff der Vernunft mit Kritik gleichsetzt“.<sup>86</sup> Kritik zielt auf das, was jene absolute Negativität, für die Auschwitz steht, möglich gemacht hat: schweigendes Zuschauen und Wegschauen. Adorno fasst eine solche Kritik als den „neuen kategorischen Imperativ“ auf: das „Denken und Handeln so einzurichten, daß Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe“.<sup>87</sup> Das Neue gegenüber Kant besteht darin, dass der kategorische Imperativ einer absoluten Negativität Rechnung tragen muss, deren Selbständigkeit die transzendentalphilosophische Annahme eines notwendigen Primats der praktischen Vernunft unterläuft. Damit sich das Schlimmste oder Ähnliches nicht wiederhole, müsse dem schweigenden Zuschauen und Wegschauen die Stirn geboten werden. Kritik nimmt hier zwei Formen an. Die politische Dimension der Kritik drückt sich *erstens* in der Institutionalisierung etwa der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* von 1948 aus, die auf die Verbrechen gegen die Menschheit der Nazi- und Kriegszeit antwortet.<sup>88</sup> Zwischen der Zielsetzung der Menschenrechtserklärung, solchen ‚Akten der Barbarei‘ zukünftig einen Riegel vorzuschieben, und Adornos Imperativ des ‚Nie wieder‘ besteht eine geradezu handgreifliche Verbindung. Adorno selbst konkretisiert seine Vorstellungen von Kritik, *zweitens*, vor allem – wenn auch nicht ausschließlich – im Sinne einer ästhetischen Kritik. Das schweigende Wegschauen kann als die Form der Selbsttäuschung beschrieben werden, in der man ohne Zwang oder Not nicht sehen will, wie die Dinge allem Anschein nach sind. Die Kritik, die eine Wiederholung des Schlimmsten oder von Ähnlichem verhindern will, nimmt deshalb diese Selbsttäuschungen aufs Korn. Nach Adorno wohnt insbesondere Kunstwerken eine solche Fähigkeit der Kritik inne (dazu unter 7. mehr).

6. *Kontingenz*. Im Programm einer negativen Dialektik bringen sich Tradition und Rebellion gleichermaßen zum Ausdruck. Unter Beleihung Hegelscher Motive verfolgt Adorno die Absicht, Dialektik und insbesondere ihre doppelte Negation als einen Schlüsselgedanken für die Philosophie wiederzugewinnen. Das Attribut des Negativen wiederum grenzt seine Dialektik von der spekulativen Dialektik Hegels ab. In der Trias Verstand, Dialektik und Spekulation verortet Hegel Dialektik in der Mitte, die mehr als der Verstand, weniger aber als die Spekulation leistet.<sup>89</sup> Hegel geht zwar vom Widerstreit des Positiven mit dem eigenständigen Negativen aus, hebt aber diese Dialektik auf, indem er den Widerstreit in der Notwendigkeit eines Vorranges des Positiven auflöst. In der Geschichte objektivieren sich stets zunehmend rationale Praktiken, die in der Lage sind, Selbsttäuschungen Herr zu werden. In Abgrenzung zu Hegel beharrt Adorno auf einem Rest von *Kontingenz*, die sich nicht in Notwendigkeit überführen lässt. Für ihn hat der Widerstreit einen offenen Ausgang. Denn angesichts der Freiheit, sich mit einfachen Antworten zufriedenzugeben, kann Kritik ihre Adressaten nicht zwingen, von griffigen Weltbildern loszulassen und zur Welt ein offenes Verhältnis einzunehmen, also die Dinge so zu betrachten, wie sie sind. Unter der Bedingung von Freiheit, mit der man sich von rationalen Verbindlichkeiten zu entlasten vermag, kann sich kein ungefährdeter

<sup>86</sup> Th. W. Adorno, Kritik, in: ders., *Kulturkritik und Gesellschaft*, II, in: ders., *Gesammelte Schriften*, 10/2, 785 f.

<sup>87</sup> Ders., *Negative Dialektik*, a. a. O., 358.

<sup>88</sup> Vgl. Ch. Menke u. A. Pollmann, *Philosophie der Menschenrechte zur Einführung*, Hamburg 2007, bes. 9–70; G. Lohmann, *Menschenwürde als ‚soziale Imagination‘. Über den geschichtlichen Sinn der Deklaration der Menschenrechte und Menschenwürde nach 1945*, in: N. Knoepfler u. a. (Hg.), *Facetten der Menschenwürde*, Freiburg 2011, 45–74.

<sup>89</sup> G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, Frankfurt/M. 1986, 168–179.



Vorrang des Positiven stabilisieren und bilden sich keine Vernunftpraktiken heraus, die mit Notwendigkeit zu einem Verzicht auf Selbsttäuschungen führen. Deshalb hebt sich Dialektik nicht in Höheres auf und bleibt die doppelte Negation – Kritik – die unvermeidbare Struktur der Vernunft. „Auch im Äußersten ist Negation der Negation keine Positivität.“<sup>90</sup> Der offene Ausgang des Widerstreits drückt sich in einer Kontingenz aus, die der Wirksamkeit von Kritik anhaftet. Es bleibt unvermeidbar kontingent, ob eine Kritik durchdringt oder an ihrem Adressaten abperlt. Mit dem Kontingenzgedanken stoßen wir zum Kern von Adornos Begriff der Hoffnung vor und zeigt sich, dass der Marsch durch die Begriffswüsten kein Umweg ist, sondern direkt ins Ziel führt. Weil Kritik nicht notwendig zum Verzicht auf Selbsttäuschungen führt, bleibt nichts anderes als die Hoffnung, dass das Schlimmste ausbleiben und sich Geschichte nicht wiederholen wird. Es kann allenfalls gehofft werden, dass die Kritik auf fruchtbaren Boden fällt und nicht ganz umsonst ist. Diese Hoffnung, dass Kritik nicht vergebens ist und dass kraft ihrer das Schlimmste nicht wiederkehrt, ist jene ganz eigene „Gestalt von Hoffnung“ der negativen Dialektik. Die Hoffnung, aus dem offenen Widerstreit zwischen zwei selbständigen Kräften möge das Positive einen Vorrang gewinnen, beschreibt Adorno mit der etwas pathetischen Formulierung einer „Hoffnung auf reale Versöhnung“.<sup>91</sup> Aus dem Konzept der negativen Dialektik erklärt sich auch Adornos These, dass Wahrheit Hoffnung voraussetze. „Am Ende ist Hoffnung, wie sie der Wirklichkeit sich entringt, indem sie diese negiert, die einzige Gestalt, in der Wahrheit erscheint. Ohne Hoffnung wäre die Idee der Wahrheit kaum nur zu denken.“<sup>92</sup> Sofern die Kritik daran, Dinge nicht wahrhaben zu wollen und die Augen vor ihnen zu verschließen, nur kontingent wirksam ist, kann allenfalls gehofft werden, dass die Kritik ihre Wirkung nicht verfehlt und dazu bewegt, die Dinge so zu erkennen, wie sie tatsächlich sind.

7. *Kunst*. Wer die Frage nach dem Grund der Hoffnung bei Adorno zu beantworten sucht, muss sich seiner Ästhetik zuwenden. Hoffnung hat man sich dabei jedoch nicht als den positiven Darstellungsgehalt eines Kunstwerks vorzustellen, dessen Ausdruck ein Gefühl des Hoffens weckte. Hoffnung, „die dem Gang des Schicksals Einhalt zu gebieten vermöchte [...], ist] unendlich viel ferner, aber ein wenig triftiger als eine jegliche, deren positiven Ausdruck das Kunstwerk selbst beanspruchte“.<sup>93</sup> Die Hoffnung auf einen Lernprozess, der die schicksalhafte Wiederkehr des Gleichen (und Schlimmsten) verhindert, hat ihren Grund weniger in einem Darstellungsgehalt als in der Form der Kunst, die Kraft ihres Kritikpotenzials zu einem solchen Lernprozess befähigt. „Freilich hängt alles davon ab, [...] ob Not und Hoffnung der Werke zum Zeugnis wird für Not und Hoffnung der Menschen.“<sup>94</sup> Dass *Kunst* mit „Hoffnung, es möchten Schicksal und Macht nicht das letzte Wort behalten“, verwoben sei, erklärt sich

<sup>90</sup> Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, a. a. O., 385.

<sup>91</sup> Ders., *Einleitung in die Musiksoziologie*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, 14, Frankfurt/M. 1997, 169–433, hier: 251; vgl. ders., *Negative Dialektik*, a. a. O., 31.

<sup>92</sup> Ders., *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, in: ders., *Gesammelte Schriften*, 4, Frankfurt/M. 1951, 110; siehe zum Verhältnis von Hoffen und Erkennen auch: Der unnaive Gedanke „darf deren Züge um so weniger verleugnen, als sie allein ihm Hoffnung eröffnen auf das ihm Versagte“ (Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, a. a. O., 26). Die angesprochenen Züge sind die der Clownerie und des Spiels, dessen Ausgang offen und insoweit kontingent ist.

<sup>93</sup> Th. W. Adorno, *Quasi una fantasia*, in: ders., *Musikalische Schriften*, I–III, in: ders., *Gesammelte Schriften*, 16, Frankfurt/M. 1997, 249–540, hier: 307.

<sup>94</sup> Ders., *Die musikalischen Monographien*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, 13, Frankfurt/M. 1997, 508.

aus der Annahme, im Kunstwerk könne man ihres Grundes habhaft werden.<sup>95</sup> Der Grund des Hoffens ist weder in der Geschichte selbst verankert noch aber in Gott oder einer Denknottwendigkeit (Kant), noch in einer Naturteleologie (Bloch). Hoffnung verdankt ihren Grund vielmehr einer Weltbeschaffenheit: der in Kunstwerken verkörperten Praxisform von Kritik. Der Grund für das Hoffen wird eingeholt, wenn man die Entstehungsbedingungen erklärt, unter denen es gelingt, ein Erkenntnisinteresse bei jemandem zu wecken, das vorher nicht bestand. Denn damit die Hoffnung, dass Kritik nicht vergebens ist, zu Recht gehegt wird, bedarf es einer Erklärung, wie Kritik ihren Adressaten auch erreicht und zumal in dem Fall wirksam werden kann, wenn sich der Adressat gegen sie verschließt. Damit die Praktiken der Kritik wirksam werden, müssen sie in der Lage sein, ein Erkenntnisinteresse bei ihren Adressaten überhaupt erst freizusetzen. Sie hebeln eine Zufriedenheit mit einfachen Antworten aus und stoßen Betrachtungen an, die die Dinge in ein anderes Licht stellen; sie, in Adornos Worten, befähigen zu einer Erfahrung, in der „Hoffnung und Desillusion“ zusammengehalten sind.<sup>96</sup> Kunstwerke sind zu einer solchen Kritik fähig, weil sie zugleich die Bedingungen bereitstellen, unter denen ihre Betrachter für sie zugänglich werden. Sie erzeugen die Empfänglichkeit für sie mit. Die eigentümliche Macht des Kunstwerks, uns in eine Nachdenklichkeit hineinzuziehen, geht von seiner Beredtheit aus. Literatur, Musik und Kunst sprechen uns an, werden beredt, indem sie aus Wörtern, Tönen und Bildern anderes, Erfahrungen machen. Adorno sagt über Kunstwerke: „Lebendig sind sie als sprechende.“<sup>97</sup> Erst als sprechende, beredte Gebilde werden sie bedeutungs- und wirkungsvoll: werden sie Gegenstand einer Erfahrung. Eine Erfahrung machen, die uns trifft und verwandelt, bedeutet, dass ein Erkenntnisinteresse an die Stelle von Selbsttäuschung tritt und dass die Augen für etwas aufgehen, das man nicht sehen, nicht wahrhaben will. Adorno nennt die Kraft, die einen solchen Erfahrungsprozess anstößt, Impuls. „Wahr sind die [moralischen] Sätze als Impuls.“<sup>98</sup> Die Bedingungen, die einen solchen Impuls auszulösen vermögen, setzen sich aus der Autonomie und dem nicht-signifikativen beziehungsweise intentionslosen Sprachcharakter des Kunstwerks zusammen. Es wäre allerdings eine – über Adorno hinausweisende – Überlegung wert, ob sich solche Entstehungsbedingungen von Kritik und somit der Grund der Hoffnung nicht nur in der hohen Kunst von Beethoven und Hölderlin finden, sondern sich auch in bestimmten Praxisformen der populären Kunst, der Alltagskultur und Kommunikation nachweisen lassen.<sup>99</sup> Die Entstehungsbedingungen ermöglichen es, die Kontingenz, mit der die Wirksamkeit der Kritik behaftet bleibt, von Zufall und Willkür abzugrenzen. Indem die Bedingungen ausgewiesen werden, unter denen Kritik grundsätzlich wirksam werden kann, muss sie nicht auf gut Glück herbeigewünscht werden. Diese in Praxisformen objektivierten Entstehungsbedingungen für Kritik bilden den Grund für das Hoffen, das sich wegen seiner Kontingenz zwar vom Wissen unterscheidet, das sich aber als begründetes Hoffen über ein Wunschdenken erhebt.

*PD Dr. Tilo Wesche, Universität Basel, Philosophisches Seminar, Nadelberg 6–8, 4051 Basel, Schweiz*

<sup>95</sup> Ders., Sprengler nach dem Untergang, in: ders., *Kulturkritik und Gesellschaft*, I, in: ders., *Gesammelte Schriften*, 10.1, Frankfurt/M 1997, 45–71, hier: 71.

<sup>96</sup> Ders., *Der Essay als Form*, in: ders., *Noten zur Literatur*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, 11, Frankfurt/M. 1997, 9–33, hier: 15 (Hervorheb. v. Verf.).

<sup>97</sup> Ders., *Ästhetische Theorie*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, 7, Frankfurt/M. 1997, 14.

<sup>98</sup> Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, a. a. O., 281.

<sup>99</sup> Zu diesen Praxisformen vgl. ausführlicher T. Wesche, *Wahrheit und Werturteil*, a. a. O., 6. Kap.

### **Abstract**

Kant and Adorno alike have assumed that hope plays a central role in the relation between ethics and happiness. After comparing some of their different interpretations of hope, this paper traces the philosophical account of the concept of hope which Kant and Adorno, however, agree on. They both see hope as essential for bridging the gulf between normativity and realities. Hope, they argue, features a weaker doxastic state than belief but a stronger one than wishful thinking. For Kant, the question “what may I hope?” is part of the interests of human reason. By modifying this conception of hope, Adorno advocates a notion of hope, which accounts for a critique of religion and metaphysics.